

A METÁFORA E O SÍMILE NA LINGUAGEM PROFÉTICA NEO-ASSÍRIA¹

Francisco Caramelo

O *corpus* oracular de profecias neo-assírias remonta aos reinados de Assaradão (680-669 a.C.) e de Assurbanípal (668-627 a.C.). Estas profecias foram registadas em pequenos relatórios que contemplam, em geral, um oráculo ou, excepcionalmente, mais do que um, mas relativos ao mesmo profeta. Foram também sistematizadas em colecções em que o editor compila vários oráculos, eventualmente transmitidos por profetas diferentes. Estas envolvem um labor literário que reflecte a busca de um sentido comum e a construção de temáticas afins. Por exemplo, a primeira colecção, que consiste em dez textos oraculares, encontra-se estruturada em torno de mensagens divinas de encorajamento a Assaradão durante o processo político e militar de ascensão ao trono. Já a segunda colecção pressupõe as dificuldades iniciais que se verificam na consolidação do poder, a subsequente procura da estabilidade política e os problemas que se registam então com a Babilónia. Por fim, a terceira colecção reflecte, essencialmente, o tema da aliança entre Aššur e o seu protegido, que é uma temática central na ideologia real assíria. É esta construção ideológica que per-

¹ Este texto baseia-se num tema desenvolvido no nosso projecto de dissertação de tese de doutoramento e na nossa proposta de tradução do *corpus* oracular neo-assírio.

mite ao rei governar na terra como representação do deus supremo, como filho da divindade, como entidade messiânica que traz ordem e salvação ao mundo terreno e que concretiza a mediação entre a esfera do divino e a esfera do humano.

Os textos proféticos, não deixando de registrar os oráculos, são essencialmente objecto de um processo, de um labor literário, em que o escriba-editor se debruça sobre essa matéria-prima. Do oráculo ao texto, estamos perante um processo em que se passa de um nível de transmissão oral para um registo literário da profecia. O nível literário da transmissão da profecia conquista uma certa autonomia em relação ao oráculo, que poderíamos designar por nível zero da transmissão. No plano do registo escrito, tanto nos relatórios como nas colecções, o escriba põe em relevo uma cultura literária que reflecte aspectos de intertextualidade e o recurso a uma linguagem mais elaborada, caracterizada pelo uso da metáfora, da metonímia, da sinédoque e do símile.

A metáfora e o símile são elementos que ilustram, como já afirmámos, a *literariedade* do texto profético. No entanto, são também dispositivos eficazes, utilizados por um discurso religioso que veicula determinados conceitos teológicos fundamentais no âmbito da linguagem profética e da religião mesopotâmica, nomeadamente no que concerne à explicação da ordem do mundo e das relações entre a dimensão humana e a dimensão divina. Organizámos as metáforas e as imagens em torno de três grandes ideias ou linhas teológicas. Não devemos, não obstante, esquecer a temática de fundo. O rei é o objecto essencial do amor de deus e é através dele que o mundo divino perpetua a ordem e a felicidade terrenas e humanas.

A primeira linha teológica é aquela em que se identifica o mal, as suas manifestações, os seus signos. Não há no pensamento religioso na Mesopotâmia uma definição ou uma configuração absoluta do mal. Não há uma visão maniqueísta do mundo em que o mal absoluto se opõe ao bem. Há, no entanto, forças ou entidades que se movimentam no sentido de obstruírem a ordem instaurada pelos deuses. A realeza humana foi instituída na terra para preservar a sintonia entre a ordem terrena e humana e a ordem geral e cósmica. Nesse sentido, a protecção divina ao rei humano faz parte dessa estratégia de ordem. As ameaças ao rei e à ordem humana são interpretadas como atentados contra a ordem geral, construída e preservada pelos deuses.

Várias passagens proféticas caracterizam, através do recurso a uma linguagem figurativa, o inimigo que ameaça essa ordem de que o rei era o paladino. Observemos uma dessas passagens: “Cortarei as doninhas e as ratazanas que conspiram diante dos seus pés”². Os inimigos do rei são aqui assemelhados a animais malquistos e nocivos. Trata-se de animais cuja imagem está associada a certas características que inspiram a desconfiança e o receio. Transmitem, no essencial, a ideia de conspiração e de corrupção da ordem.

Analisemos, de seguida, outra referência interessante, em que Ištar de Arbela pergunta a Assaradão: “Não juntei os que te odeiam e os teus inimigos como borboletas?”³. Mais uma vez se põe em destaque a acção da deusa na protecção do seu eleito. A borboleta tinha um simbolismo associado a uma certa ligeireza e até efemeridade⁴, o que se revela adequado à expressão da facilidade com que a divindade resolveu a adversidade. Na Antiguidade greco-romana, haveria, por outro lado, a convicção popular de que a borboleta seria a forma assumida pela alma quando deixava o corpo. Encontramos esta mesma crença entre certas populações turcas da Ásia Central que sofreram influência iraniana. Acreditavam que os defuntos apareciam sob a forma de borboleta. A imagem poderia assim aludir ao modo como Ištar retirava o ímpeto, o espírito ou a vitalidade aos adversários do rei, àqueles que se dispunham a atentar contra a ordem legitimada pelos deuses, traduzindo, deste modo, a facilidade com que a divindade capturava os inimigos do rei que, errantes, efémeros, inofensivos, se movimentam em seu redor.

Numa outra passagem, é feita uma referência muito significativa ao Elam, que era um arqui-inimigo da Assíria: “Vim do bastão. Arranquei a serpente que estava no seu interior, cortei-a aos pedaços e quebrei o bastão”⁵. Esta passagem faz-nos lembrar o episódio do Ex.7,8-13 que alude à vara de Aarão. Deus transforma a vara de Aarão numa cobra, no que pretende que seja entendido pelo Faraó como um milagre capaz de o impressionar e assim deixar sair os Hebreus do

² SAA 9 1.7.

³ SAA 9 3.5.

⁴ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1988, pp. 727-29 e Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company, 1984, p.72.

⁵ SAA 9 8.

Egipto. No entanto, o Faraó não se deixa persuadir e chama os magos egípcios para que eles façam o mesmo. A passagem de SAA 9 8 parece reflectir uma dimensão mágica em que se procura exorcizar o mal através da sua aniquilação simbólica. Por outro lado, esta profecia ocorre no contexto de um conflito com o Elam. É possível que a serpente simbolize Teumman, o rei do Elam. Recordemos que este reino manteve sempre uma relação muito conturbada com os reinos mesopotâmicos. No imaginário da Mesopotâmia, o Elam representava a antítese da sua identidade cultural. Neste aspecto, apesar das divisões políticas, designadamente entre Babilónia e Assíria, havia uma identidade cultural e religiosa comum. Pelo contrário, o Elam era visto como o *outro*. Esta alteridade foi sendo olhada com desconfiança ao longo da história, transformando o Elam no paradigma do inimigo. Quebrar o bastão poderia significar quebrar a autoridade do inimigo. A serpente enclausurada no bastão poderá traduzir o carácter maléfico da autoridade elamita, maléfico sobretudo no sentido em que punha em causa a ordem estruturante da civilização mesopotâmica. Parece pois haver uma dimensão mágica neste acto que aparentemente se destinaria a exorcizar o mal.

SAA 9 7 produz, também, uma série de metáforas alusivas ao inimigo enquanto expressão da ameaça contra a ordem: “... quebrarei o espinho. Arrancarei o espinheiro como um tufo de lã. Transformarei as vespas numa chuva fria”. O espinho, o espinheiro e as vespas representam essa ameaça que a deusa se dispõe a enfrentar para salvar o seu eleito. A sua intervenção é caracterizada como uma neutralização da ameaça: o que era espinheiro é transformado em tufo de lã e o enxame de vespas é convertido em chuva. O mal e a ameaça à ordem legitimada pelos deuses são sugeridos como algo que fere e que pica e a intervenção divina anula esse efeito, invertendo-o, isto é, tornando-o inofensivo, transformando-o em algo suave e agradável ao tacto como são a lã e a chuva refrescante.

Os textos registam várias referências⁶ a estepe ou deserto. Em 1.8, a rainha Naqia queixa-se de que Ištar colocou os irmãos de Assaradão, seus adversários, no seu colo fazendo o príncipe “vaguear pela estepe”. A estepe surge, portanto, oposta à cidade e ao centro de poder, onde estava o palácio, onde se encontrava o rei, onde estavam a

⁶ Tratamos apenas as mais significativas porque 1.9 não nos parece que tenha grande interesse.

deusa e o seu templo. Recorda a dialéctica de sentido bíblico entre cidade e deserto. Em 2.3, podemos ler: “os deuses do Esaggil definham na estepe do mal misturado”. Em alguns encantamentos ou feitiços⁷, são referidos os espíritos maus (*limnu*) que no deserto/estepe (Edin= *šēru*) atacavam os homens.

Temos, finalmente, SAA 9 9: “Vagueio pela estepe, pedindo pela tua vida”. Encontramos esta declaração duas vezes no texto, traduzindo a actividade esforçada da deusa para proteger e salvar o seu eleito. No plano da linguagem, não podemos deixar de comentar algumas referências de intertextualidade que parecem ligar esta secção a certas passagens do texto da *Epopeia de Gilgameš*⁸. A deusa declara: “Vagueio pela estepe, pedindo pela tua vida”. Vale a pena olharmos este mesmo enunciado em acádico: *ba-la-ṭa-ka er-ša-a-ku-ma a-rap-pu-da* EDIN. Ora, na *Epopeia de Gilgameš*, podemos ler: “Temo a morte e vagueio pela estepe”. Em acádico, encontramos uma expressão semelhante: *mu-ta ap-làh-ma a-rap-pu-ud* EDIN⁹. A fórmula *rapādu* + EDIN¹⁰ é comum aos dois enunciados. É curiosa esta relação entre as duas passagens. No caso do texto profético, a deusa vagueia pela estepe porque deseja vida para o seu eleito; já Gilgameš deambula porque teme a morte e porque chora o decesso do seu amigo Enkidu¹¹.

Em ambas as situações, a estepe/deserto surge associada à dialéctica da morte e da vida. Apresenta-se também como o local onde vagueiam os espíritos maus e como o lugar que se opõe à civilização e ao urbano. É lá que está a morte, mas é também lá que se pode fazer a catarse e a expiação. Deuses e homens podem ser atingidos pelo poder desse ambiente adverso.

A segunda linha teológica, que se articula obviamente com esta, ilustra a protecção de que o rei é alvo por parte da divindade: “Como

⁷ R. Campbell Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* vol. II, New York, Mas Press, 1976, pp. 5 e 153.

⁸ Seguimos a edição de Simo Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997.

⁹ IX, 5.

¹⁰ Vaguear + estepe. Esta mesma fórmula surge também em IX, 2 e em muitas outras passagens, no texto da *Epopeia*. Também a observamos em SAA 9 1.8 v 20.

¹¹ Referências na *Epopeia de Gilgameš* que vão no mesmo sentido: VIII, 89; X, 53, 66, 70 e outras.

um pássaro alado sobre as suas crias, eu gorjearei à tua volta sobre ti”¹². Este símile está associado a um outro que é semelhante: “Como uma bela cria de leão, andarei às voltas e deambularei pelo teu palácio. Vaguearei e farejarei os teus inimigos”¹³. Os dois enunciados sucedem-se e devem ser entendidos como uma unidade. Em ambos os casos, o símile refere-se a Ištar de Arbela. A deusa é, por vezes, representada com asas na iconografia que lhe é alusiva. SAA 9 2.5 reflecte essa imagem e esse atributo divino: “Criei-te entre as minhas asas”. A ave, e particularmente a águia, representa o domínio sobre os céus. O leão representava o poder sobre o mundo terreno¹⁴. Ištar é uma divindade que tem o poder de ascender ao céu e descer à terra e ao mundo subterrâneo¹⁵. Por outro lado, a deusa tem uma ligação forte com a humanidade e com o rei como seu protegido. Os dois símiles, articulados, traduzem a abrangência do poder divino e da protecção que se estende ao seu eleito. Reflectem igualmente a ideia de vigilância permanente contra os inimigos do rei. No primeiro símile, a ave vigia a sua cria, voando em círculos sobre ela, significando a protecção permanente que dedica ao seu favorito. No segundo, o leão fareja aqueles que podem pôr em causa a segurança do protegido de Ištar.

Uma outra ilustração desta protecção é aquela em que o rei é representado como um bezerro: “Ištar de Arbela partiu para a estepe e enviou (um oráculo) de felicidade para o seu bezerro, no meio da cidade”¹⁶. Ao longo do *corpus*, encontramos expressões similares como:

- “Não temas, meu bezerro”¹⁷.
- “Mullissu escutou o clamor do seu bezerro”¹⁸.
- “Não temas, meu bezerro que eu própria criei”¹⁹.

¹² SAA 9 2.3.

¹³ SAA 9 2.3.

¹⁴ Cf. Ad de Vries, *op.cit.*, pp. 152-54 e 300-302.

¹⁵ Lembremos o mito da descida de Ištar ao mundo subterrâneo.

¹⁶ SAA 9 1.9.

¹⁷ SAA 9 2.6.

¹⁸ SAA 9 5.

¹⁹ SAA 9 7.

Devemos considerar dois níveis de protecção divina da parte de Ištar. Encontramos um nível de protecção bélica, viril, em que Ištar assume contornos masculinos e se apresenta como uma entidade que combate pessoalmente os inimigos do seu protegido. Um outro nível em que parece haver uma identificação entre Mullissu (uma deusa por vezes representada como uma vaca) e Ištar é o que respeita à protecção maternal. É neste âmbito que se compreende a referência ao rei como o bezerro, como a cria, como objecto do amor maternal das deusas.

Articulada também com esta imagem, está uma outra em que o escriba se socorre de um fruto cujo simbolismo está claramente associado à ideia de fertilidade, embora também de sensualidade. É conhecido que a romã é um símbolo de fecundidade, no entanto, não deixa de ser curioso descobrirmos que na poesia persa (Firdousi) a romã evoca o seio²⁰. Os grãos da romã surgem associados aos seios. Mas não apenas ali. Na poesia egípcia, encontramos um cântico de amor onde o poeta evoca a romãzeira: “Os meus grãos são como os seus dentes; os meus frutos são como os seus seios”²¹. É, por outro lado, um motivo muito recorrente na arte e na iconografia da Mesopotâmia. Ora, Ištar é, com frequência, referida como a ama-de-leite do príncipe, ao longo do nosso *corpus*.

Analisemos, então, os enunciados em que podemos observar este símile: “Pôr-te-ei entre os meus peitos como uma romã”²². Este enunciado surge num contexto em que se exaltam as qualidades maternais e ternas de Ištar e em que Mullissu e Ištar surgem lado a lado: “Tu, cuja mãe é Mullissu, não temas! Tu, cuja ama é a Senhora de Arbela, não temas! Como uma ama, carregar-te-ei na minha anca. Pôr-te-ei entre os meus peitos como uma romã. De noite, permanecerei acordada e proteger-te-ei. Durante o dia, dar-te-ei leite. Ao amanhecer, cantar-te-ei ‘cuida, cuida do teu...’”.

Nesta segunda linha teológica, a ideia principal é a de que a deusa (particularmente Ištar) trata o rei, seu protegido, como seu filho. Lida com ele como uma mãe, ou como uma ama. Evocam-se, com frequência, os sentimentos e os laços maternais que unem física e psicológi-

²⁰ Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op.cit.*, p. 485 e Ad de Vries, *op.cit.*, p.371.

²¹ Cf. Pascal Vernus (apresentação, tradução e notas), *Chants d'Amour de l'Égypte Antique*, s.l., Imprimerie Nationale Éditions, 1992, p.83.

²² SAA 9 7.

camente a mãe ao seu filho. Esta pseudo-filiação divina dá, por um lado, segurança e confiança ao rei, por outro lado, confere-lhe legitimidade política e ideológica.

No que concerne ao perfil de Ištar, encontramos assim a percepção de dois níveis que definem a personalidade complexa da deusa. Recordamos que é uma divindade central na religião mesopotâmica e particularmente durante o período neo-assírio, sobretudo no plano da legitimação real. O nosso *corpus* alude a três níveis distintos na personalidade de Ištar. Estes traços distintos ocorrem tanto nos textos como na iconografia. O primeiro nível corresponde à vertente sensual e sexual da deusa²³, a qual permite compreender a sua associação, em certos textos, à prostituição cultual. A segunda vertente é a que se refere a Ištar como guerreira, que apresenta traços evidentes de masculinidade e de virilidade²⁴. Em SAA 9 1.6, Ištar de Arbela declara num sentido coerente com esta lógica: “eu serei o teu excelente escudo no interior da cidade de Arbela”. O oráculo alimenta, sobretudo, esta vertente guerreira da deusa: “Exterminarei os teus inimigos com uma adaga furiosa na minha mão”. Finalmente, a terceira vertente é a que respeita à dimensão maternal da deusa, em que ela surge, por vezes, assimilada a Mulissu (esposa de Aššur, a divindade principal). A deusa surge ligada à infância do seu protegido, assumindo-se como sua parteira e ama-de-leite, exaltando-se aspectos como a amamentação e o afecto pelo príncipe. Nos textos proféticos, são essencialmente estas duas últimas vertentes que surgem desenvolvidas. Ambas justificam a protecção divina, baseada no amor divino e na relação especial que une uma mãe ao seu filho.

A terceira linha teológica tem a ver com a forma como o rei, enquanto protegido por deus, enquanto eleito, enquanto filho, enfrenta a adversidade e a mudança. Num certo sentido, o homem mesopotâmico vive a passagem do tempo com alguma inquietação. A linguagem profética reflecte, assim, o receio da ruptura e procura asseverar ao rei que o tempo será essencialmente continuidade e permanência. É claro que o pensamento mesopotâmico admite e convive com a ideia

²³ Esta vertente surge vagamente no *corpus* quando se fala no corpo e na figura, enfim, na beleza física da deusa.

²⁴ Na iconografia, a deusa aparece, por vezes, representada com um corpo musculado e até barba. Também podemos incluir aqui a associação a certos artefactos bélicos ou a animais como a águia ou o leão.

de mudança. Legítima até a ideia de superação e contempla um certo sentido de progresso, visível por exemplo nas inscrições e nos anais reais, onde cada soberano procura evidenciar o modo como marca e vinca a história, superando os seus predecessores pelos seus feitos militares, pela sua piedade ou religiosidade. No entanto, esta mudança só é aceitável desde que não ponha em causa uma certa ordem geral e universal decretada, legitimada e sustentada, em última instância, pelos deuses.

Logo no primeiro oráculo da primeira colecção, encontramos um enunciado que vem ao encontro desta ideia: “Que vento se levantou contra ti, cuja asa eu não tenha quebrado?”. Há um reconhecido simbolismo geral no vento: agitação, instabilidade, inconstância²⁵. É Ištar de Arbela que interpela o seu protegido, Assaradão, sob a forma de uma interrogação. Neste contexto, trata-se de uma interrogação retórica, uma vez que se pressupõe a resposta. O vento representa então aqui a agitação, a adversidade. A deusa pergunta a Assaradão se alguma turbulência alguma vez deixou de ser combatida por ela? Trata-se, no fundo, de uma manifestação de encorajamento e de confiança que se percebe no contexto político e militar particularmente crítico como é o momento da ascensão de Assaradão ao poder.

A deusa, sob a forma de uma pergunta retórica, assevera ao seu protegido que quebrará a asa do vento que se levantar contra ele. Ao pressupor que venceu todas as turbulências já vividas, reafirma a ideia de que porá fim a qualquer agitação que se venha a verificar. Não haverá, pois, agitação ou adversidade que a deusa não possa resolver a favor do seu protegido. Esta é uma forma muito clara de transmitir tranquilidade, serenidade, ao seu eleito.

Parpola defende, de um modo mais concreto, que o vento é aqui uma metonímia cujo verdadeiro significado é o inimigo²⁶. O próprio verbo, *tabû* (“levantar”), significa também “atacar”²⁷. Quanto à asa do vento, ela lembra o mito de Adapa. Este, que era o mais perfeito e sábio dos homens, providenciava o culto e a mesa de Ea. Um dia, Adapa navegava no seu barco e foi acometido por uma tempestade

²⁵ Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op.cit.*, pp. 997-98

²⁶ Vd. nota de Parpola sobre esta passagem do oráculo.

²⁷ Parpola chama também a atenção para Jr. 51,1-2: “Vou trazer um vento devastador contra a Babilónia e contra os seus habitantes. Enviarei estrangeiros a destruí-la, como vento que espalha a palha.”

provocada pelo vento sul. Adapa, senhor de poderes mágicos, quebrou a asa do vento sul e o tempo amainou²⁸. É uma referência intertextual que denota a cultura literária do escriba assírio. O vento simboliza uma mudança que não é apreciada nem desejada. Trata-se de uma mudança que assenta na ruptura, que contraria, inclusive, a própria ordem transcendente. Ela é refutada pela deusa numa manifestação de encorajamento ao seu protegido.

Analisemos agora um outro enunciado que incluiremos também nesta linha teológica: “Os teus inimigos rolarão como maçãs maduras diante dos teus pés!”²⁹. Trata-se, novamente, de uma expressão de encorajamento. Do ponto de vista pragmático, trata-se de uma promessa. Usa-se o Imperfeito ou Futuro para traduzir algo que irá acontecer. No entanto, o simples acto de enunciação realiza, em si próprio, a sua concretização. A promessa divina não constitui a expressão de um acto condicional. A promessa potencia a realização do discurso. O discurso divino é já acção.

A referência aos pés traduz a submissão do inimigo ao rei. É, como já tivemos ocasião de observar, um enunciado muito comum também na linguagem epistolográfica. Por outro lado, porquê maduras? A imagem reforça, indirectamente, a passividade do protegido de Ištar. As maçãs caem da árvore naturalmente e sozinhas, rolando aos pés do sujeito sem que este tome qualquer iniciativa. Da mesma forma, os inimigos rolarão aos pés do rei sem que este tenha que dar um passo. Caem no tempo certo, no mês certo, quando estão maduras, sem a intervenção humana. Face à adversidade, face ao perigo de uma mudança abrupta, os deuses intervêm, impõem a ordem, asseguram a permanência e a estabilidade, sem que seja necessária qualquer iniciativa da parte do seu eleito que se limita a assistir, a testemunhar a teofania e a beneficiar da protecção divina.

Finalmente, chegamos à nossa terceira referência: “Como um marinheiro experimentado, controlarei o barco até um bom porto. O futuro será como o passado”³⁰. Só nos interessa a primeira parte do enunciado, embora a segunda exprima, de certa forma, parte do sentido genérico desta primeira linha teológica. A divindade, provavel-

²⁸ Cf. Benjamin R. Foster, *Before the Muses. Na Anthology of Akkadian Literature*, Vol. I, Bethesda, Maryland, CDL Press, pp. 429-34.

²⁹ SAA 9 1.1.

³⁰ SAA 9 2.3.

mente Ištar de Arbela, apresenta-se como um piloto experimentado. O navio é o mundo, o devir. O bom porto representa a ordem superior e transcendente a que o rei e a humanidade se devem deixar conduzir. Como vemos, mais uma vez, o homem, o rei, ocupa um papel passivo neste processo, competindo à divindade determinar e concretizar a ordem do mundo de acordo com a ordem transcendente.

Para concluirmos a abordagem desta linha teológica, sistematizaremos os seus aspectos fundamentais. Conforme bem mostra a segunda parte do enunciado desta última formulação, procura-se acreditar que o futuro será como o passado, traduzindo-se assim a apreciação da permanência, da estabilidade e da continuidade. O devir provoca alguma inquietação, alguma ansiedade, que a confiança em deus pode ajudar a enfrentar e a vencer. O sentido da história é no pensamento mesopotâmico baseado na convicção de que os deuses garantem a ordem, garantem a ausência de rupturas e de mudanças bruscas. São eles que determinam a história, intervindo e manipulando, preservando a ordem terrena em sintonia com a ordem transcendente. Por outro lado, torna-se também visível através destas metáforas e símiles que o rei, enquanto protegido da divindade, é apenas espectador em todo o processo histórico. Ele não intervém, assiste apenas à intervenção divina.

Temos então três linhas teológicas fundamentais cuja elaboração passa pelo recurso à metáfora e ao símile. A primeira identifica sinais do mal, não de um mal absoluto, mas de manifestações que são combatidas e dirimidas por Ištar ou por outros deuses. A segunda esclarece a dimensão da protecção divina. A terceira constitui a afirmação divina da preservação da ordem e da ausência de rupturas. Podemos traduzir esta ordem de forma diferente: 1) a ordem criada, instaurada e conservada pelos deuses, não é um estado definitivo, mas, pelo contrário, é objecto de ameaças que se manifestam na esfera do divino como na do humano, onde o rei, apoiado pelos deuses, é também fautor e factor de ordem; os textos proféticos referem-se aos inimigos terrenos que ganham contornos escatológicos no plano dessa dimensão universal e superior de ordem legitimada pelo divino; 2) os deuses, construtores e conservadores dessa ordem, interferem nos assuntos humanos, intervêm na história para defenderem o seu eleito; 3) globalmente, os deuses, e particularmente Ištar, asseveram ao seu eleito o que é verdadeiramente fundamental, isto é, que tudo continuará, no essencial, como sempre foi e todas as perturbações serão dirimidas sem que o seu eleito tenha que intervir.

O rei apresenta-se, quando escolhido pelos deuses para desempenhar uma missão, enquanto seu eleito, com contornos messiânicos. Ele é a representação dos deuses no mundo terreno. A sua dimensão escatológica e messiânica assume um impacto universal como podemos constatar no seguinte enunciado: “Aššur deu-lhe a totalidade das quatro regiões. Donde o sol nasce até onde se põe, não há rei igual a ele. Ele brilha tanto como sol nascente”³¹. Este enunciado torna bem claro o mandato que é conferido ao rei humano pela divindade demiúrgica e suprema. A totalidade das quatro regiões significa a totalidade do mundo, que a expressão do nascer ao pôr do sol reforça. A comparação com o sol encerra contornos muito ricos. O deus Šamaš é um dos deuses mais importantes da Mesopotâmia. Tem atributos de justiça muito fortes. Por outro lado, sugere uma dimensão universal e total. A comparação com o sol eleva o rei a um plano transcendente e incomparável. O rei ilumina a humanidade como uma luz mantida pelos deuses, cujo horizonte não tem limites nem fronteiras.

Os textos proféticos presentes no nosso *corpus* e a linguagem profética neo-assíria parecem implicar dois níveis distintos mas complementares de leitura. A um nível superficial e imediato, a leitura dos textos radica na relação directa e temporal com os acontecimentos políticos e militares dos reinados de Assaradão e de Assurbanípal. A um segundo nível, menos epidérmico, mais profundo, temos uma leitura ideológica e teológica que ultrapassa o imediatismo dos acontecimentos e ganha contornos escatológicos: o inimigo pode deixar de ser o inimigo circunstancial e passar a ser o inimigo em abstracto, o inimigo escatológico.

A linguagem profética recorre à metáfora e ao símile e não apenas porque o texto profético é objecto de um labor literário evidente. Pensemos, de facto, na *literariedade* do texto profético. Acontece, não obstante, que a metáfora e o símile sustentam uma linguagem religiosa que pretende explicar a ordem do mundo e a relação dialéctica entre a esfera do divino e a esfera do humano. O recurso a insectos, animais, frutos, etc. revela a atmosfera ou o ambiente que o redactor conhece. O recurso à metáfora e ao símile não acontece essencialmente por uma opção estética do redactor, mas sim porque contém uma dimensão cognitiva, conferindo uma inteligibilidade mais eficaz a conceitos teológicos decisivos.

³¹ SAA 9 3.2.